

SOUD V KOMUNITĚ SVATÝCH: OBRAZ SVĚTA V 1 KORINTSKÝM 5

Jiří Bukovský

JUDGEMENT IN THE COMMUNITY OF SAINTS ACCORDING TO 1 COR. 5: In 1 Cor. 5, apostle Paul writes that he wants the Corinthian Christians to come together in order to hand over a certain sinner to Satan. The present article tries to unveil the meaning of this strange formulation in the context of the graphical language of the entire chapter. This task presents an opportunity to look into the symbolic world of Pauline Christians. The exegesis of the passage reveals how deeply Paul's language, imagery, concepts, and reactions were rooted in the symbolic world of the Jewish Scriptures. The worldview in this chapter is dominated by court metaphor. This Corinthian gathering is construed as a court assembly passing judgment on a sinner. It is not, however, a court in the common sense. Rather, it presents a symbolic act of judgment which is thought of as an earthly parallel to the final judgment of God. The significance of the event lies in the symbolic level and not in the punishment of the sinner. However, the meaning of the act is more than just a mere disciplinary measure. It functions as a reminder of the community's worldview and self-understanding.

V páté kapitole prvního listu do Korintu svolává apoštol Pavel shromáždění, kde má být jistý hříšník „vydán Satanu“. Tato záhadná formulace spolu s bohatým symbolickým jazykem celé pasáže na jedné straně potvrzuje důležitost a smysluplnost, kterou tato událost měla pro její účastníky, na druhé straně moderním čtenářům smysl zastírá. Co se podle Pavla mělo s hříšníkem stát a jakou roli v tom mělo hrát korintské shromáždění? V tomto článku se pokusím zodpovědět tyto otázky nikoli se zaměřením na faktickou stránku události, ale na subjektivní porozumění účastníků. Jak totiž připomíná vlivný americký antropolog Clifford Geertz, člověk je „tvor chycený v síti významů, které si sám upředl.“¹ Jednání člověka lze proto pochopit jen ze spleti symbolů, v nichž žije. Pavlův obrat „vydat Satanu“ naznačuje, že pro účastníky shromáždění šlo „ve skutečnosti“ o něco víc než jen vyloučení jednoho člena. Tato pasáž tedy vybízí ke zkoumání symbolického světa

¹ Clifford Geertz, *Interpretace kultur*, Praha: SLON, 2000, s. 15.

prvních křesťanů a otevírá příležitost zhlédnout, jakým způsobem rozuměli světu a sami sobě. Následující řádky představují pokus rozplést symboliku této kapitoly a nahlédnout tak do symbolického světa, v němž apoštol Pavel žil a do něhož uváděl své korintské konvertity.

Uvedení do situace v korintském sboru

Panuje konsenzus, že pátá kapitola 1. Korintským tvoří celek, který se zabývá situací spojenou s jedním konkrétním hříchem ve společenství.² Pavel čin charakterizuje slovem *πορνεία*, který značí sexuální nemorálnost obecně,³ a upřesňuje, že jde o poměr s nevlastní matkou (*γυναϊκά τοῦ πατρὸς*).⁴ Použití slovesa *ἔχειν* naznačuje, že šlo minimálně o trvalý vztah, ne-li přímo manželství. Protože se Pavel zabývá pouze mužem, předpokládá se, že žena k církvi nepatřila. Jisté je, že poměr s nevlastní matkou odsuzovali jak Židé, tak pohané, což Korintským připomíná i sám Pavel.⁵ O činu se přitom podle Pavla všeobecně ví (*ἀκούεται*: proslychá se, kolují zvěsti), a přesto nedošel mezi Korintskými odsouzení. Ti namísto toho zůstávají nadutí (*πεφυσωμένοι*), což přináší otázku, jak je to možné.

První možností je, že by se nadutost (v. 2: *πεφυσωμένοι*) a chloubna (v. 6: *καύχημα*), kterou Pavel káral již v předchozí části listu,⁶ přímo pojila

² Dobře patrné je to zejména ze závěrečné citace Deuteronomia ve v. 13, která vyzývá k vyloučení hříšníka ze středu církve. Podobně i v. 9 uvádí za všechny hříšníky právě „smilníky“ a v. 12 mluví o soudu nad takovými hříšníky uvnitř církve, což je přesně to, co Pavel ve v. 3 říká, že udělal. Podrobněji k vymezení oddílu příslušné komentáře: Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1987, s. 194–196; Anthony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000, s. 181–182; David E. Garland, *1 Corinthians*, Grand Rapids: Baker Book House, 2003, s. 155; Wolfgang Schrage, *Der Erste Brief an die Korinther I*, Zürich, Neukirchen-Vluyn: Benzinger Verlag, Neukirchener Verlag, 1991, s. 368–369; Ben III. Witherington, *Conflict and Community in Corinth: a Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995, s. 151.

³ Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, s. 200; Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, s. 385; Garland, *1 Corinthians*, s. 156.

⁴ Obrat *γυναϊκά τοῦ πατρὸς* označuje nevlastní matky v protikladu k vlastní matce (*μήτηρ*) například v Lv 18,7–8 (LXX).

⁵ Trest smrti za poměr s nevlastní matkou stanoví Lv 20,11 (srov. Lv 18,8; Dt 23,1; 27,20). Potvrzují ho i učenci tanaitského období (Sanhedrin 7,5), kteří stanovují, jakým způsobem má kamenování probíhat (Sanhedrin 6). Podle římského práva byl trestem za krvesmilství *relegatio ad insulam* (vyhnanství na ostrov), jak uvádí Andrew D. Clarke, *Secular and Christian Leadership in Corinth. A Socio-Historical and Exegetical Study of 1 Corinthians 1–6*, Leiden: Brill, 1993, s. 76–80. Odsouzení krvesmilství navíc představuje antropologickou konstantu a strach před ním dokládají prameny i pro antickou společnost (Clarke, *Secular and Christian Leadership*, s. 78–80).

⁶ K *πεφυσωμένοι* srov. 4,6.18 a ke *καύχημα* 1,29.31; 3,21; 4,7.

s činem samotným jako známkou vyšší a morálku přesahující duchovnosti. Proti této možnosti, kterou hájili někteří vykladači, však stojí řada vážných argumentů. V první řadě není jasné, jaké doložitelné učení by zde mohlo tento vliv mít.⁷ Navíc nic nenasvědčuje tomu, že by zde apoštol s nějakým učením bojoval. Vysvětluje a zdůvodňuje, jak naložit s hříšníkem, nikoli to, že jeho čin je hříchem. Výtku nadutosti navíc apoštol adresuje celému rozhádanému společenství, nikoli konkrétní skupině se specifickým učením. Pavel navíc tento kázeňský problém používá jako další argument v předchozí kritice chlouby a rozdělení v Korintu. Úvodní slůvko ὄλωσ („vskutku“, „a dokonce“) a skandalizující tón v poznámce, že jimi tolerovaný hřích dochází všeobecného odsouzení i mezi pohany, prozrazují rétorickou strategii zahanbit a demonstrovat nesmyslnost chlouby. Také odkaz na kolující zvěsti naznačuje, že jejich pověst byla pošpiněna a místo chlubení by se měli hanbit. Pavel předpokládá, že s hodnocením činu jako odsouzeníhodného smilstva budou souhlasit.

Sílí proto konsenzus, že důvody, proč hříšník zůstával členem společenství, je třeba hledat ve vlivu sociálně kulturního prostředí, z něhož korintští křesťané vzešli.⁸ Hřích mohli jednoduše chápat jako problém konkrétního člověka, nikoli společenství. Napříč listem Pavel bojuje s jejich tendencí

⁷ Mezi nejčastěji zmiňované patří gnóze či proto-gnóze (Walter Schmithals, *Gnosis in Corinth: eine Untersuchung zu den Korintherbriefen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1956; Ulrich Wilckens, *Weisheit und Torheit*, Tübingen: Mohr, 1959). O její existenci v této době však chybí doklady. Thiselton hájil tezi o významu přílišného důrazu na realizovanou eschatologii (Anthony C. Thiselton, *Realized Eschatology at Corinth*, 1978, s. 107–118, in: Edward Adams – David G. Horrell, *Christianity at Corinth: the Quest for the Pauline Church*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2004), ale v pozdějším komentáři ji sám opustil (Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*). David Daube upozornil, že v rabínském judaismu byli konvertité považováni za nové stvoření vyvázané ze starých příbuzenských vazeb a argumentoval, že nový status konvertitů zakládal výsadu členů legitimně překročit stará incestní tabu (David Daube, „Pauline Contributions to a Pluralistic Culture. Re-Creation and Beyond“, in: *Jesus and Man's Hope*, ed. Donald G. Miller – Dikran Y. Hadid, Pittsburg: Pittsburg Theological Seminary, 1971). Tento složitý teologický argument nemůže než být nepravděpodobnou spekulací.

⁸ Teze, že problém chlouby, rozdělení a moudrosti lze vysvětlit na pozadí dobové rétoriky, převládá v současném anglosaském bádání (Duane Litfin, *St Paul's Theology of Proclamation. 1 Corinthians 1–4 and Greco-Roman Rhetoric*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994; Witherington, *Conflict and Community in Corinth*; Dale B. Martin, *The Corinthian Body*, New Haven, London: Yale University Press, 1995; Bruce Winter, *Philo and Paul among the Sophists: Alexandrian and Corinthian Responses to a Julio-Claudian Movement*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997). Tento pohled hájí většina moderních komentářů (Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, s. 200; Garland, *1 Corinthians*, s. 156; Witherington, *Conflict and Community in Corinth*; oproti své dřívější pozici také Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*).

k individualismu a snaží se je přesvědčit, že jako církve mají fungovat jako jednotné tělo o mnoha údech. Řecko-římská religiozita navíc obvykle zbožnost a soukromý život člověka nijak pevně nespojovala. Jak ukázal Gerd Theissen, zahrnovalo korintské společenství lidi různých společenských vrstev.⁹ Kulturní zvyklosti i římské právo platné v Korintu přitom zapovídaly, aby osoby níže postavené žalovaly nebo kritizovaly osoby postavené výše – pány, rodiče, patrony.¹⁰ Strach z hněvu bohatého člověka, který financoval církve nebo poskytoval dům ke shromážděním, se mohl stát dostatečným důvodem k tiché toleranci hříchu.¹¹ Fakt, že Pavel hříšníka nikde nejmenuje, odvolává se na obecnou nutnost vyloučení a zdůrazňuje zaštitění božskou autoritou, rovněž naznačují, že šlo zřejmě o člověka s postavením v církvi i mimo ni.

Zármutek a soud

Ve v. 2 Pavel poprvé spojuje situaci v Korintu se starozákonními představami o soudu. Říká, že správnou reakcí na výskyt hříchu by mělo být místo nadutosti spíše truchlení (*πενθεῖν*), které by vedlo k odstranění hříšníka z jejich středu (*ἵνα ἀρθῆ ἐκ μέσου ὑμῶν*). Přestože se zde nejedná o přímou citaci obratu *ἐξῆραεις τὸν πονηρὸν ἐξ ὑμῶν αὐτῶν*, jako je tomu ve v. 13, lze sotva pochybovat, že Pavel naráží na tutéž frázi z Deuteronomia, kde se tento obrat objevuje celkem desetkrát. Jedná se o ustálený obrat vyjadřující příkaz k exekuci člena pospolitosti, který se provinil činem zasluhujícím smrt.¹² Dvakrát se objevuje i v oddíle Dt 22,22–29, který se zabývá tresty za sexuální hříchy a na který navazuje v. 30 se zákazem poměru se „ženou otce“.¹³ U tohoto zákazu se příslušná fráze neobjevuje. Nicméně vzhledem k tomu, že se objevuje u předchozích obdobně závažných činů a Lv 20,11 explicitně nařizuje za poměr s nevlastní matkou trest smrti, lze chápat použití fráze o odstranění zla ze středu Izraele (srov. v. 13) i u tohoto druhu smilstva jako logickou interpretaci. Pavel přitom touto frází diskuzi

⁹ Gerd Theissen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tübingen: Mohr, 1979.

¹⁰ K tomu John K. Chow, *Patronage and Power: A Study of Social Networks in Corinth*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992 a Clarke, *Secular and Christian Leadership*.

¹¹ Clarke, *Secular and Christian Leadership*, s. 73–88.

¹² Dt 13,6; 17,7.12; 19,13.9; 21,21; 22,21.22.24; 24,7. Fráze se kromě Deuteronomia jinde v Tóře neobjevuje. Ještě v Dt 21,9 se mluví o odstranění nevinně prolité krve z Izraele zabitím jalovice na místo neznámého vraha.

¹³ Verš 22,30 tvoří jakýsi šev mezi dvěma oddíly, což naznačuje i jeho nejednoznačné číslování jako 22,30 nebo 23,1. Lze jej tematicky přiřadit k předchozímu (Dt 22,13–29), ale po formální a jazykové stránce patří k následujícímu oddílu (Dt 23,1–26).

problému v 1K 5 nejen otvírá, ale i shrnuje. Zdá se, že celá kapitola představuje interpretaci a aplikaci tohoto obratu.

Jestliže se apoštol v dané situaci obrací k příslušné pasáži z Mojžíšova zákona, je nanejvýš relevantní položit si otázku, jaký trest Tóra pro obdobný případ uvádí. Narazíme přitom v zásadě na tři obraty, jejichž význam se, jak ukazuje Gören Forkman, z velké části kryje.¹⁴ Prvním je již zmíněná formulace „odstranit ze středu“ z knihy Deuteronomium, v níž se užívá slova בער, které Septuaginta překládá slovesem ἐξάiro εiv. Druhý představuje analogická fráze „vyhlazen/vyobcován z lidu“ z knihy Leviticus, kde se užívá hebrejského slovesa כרת, které Septuaginta důsledně překládá slovesem ἐξολεθρευ εiv. Obě fráze zřejmě nesly význam vyloučení z pospolitosti i trestu smrti ukamenováním. Za zmínku stojí, že ve v. 5 charakterizuje osud hříšníka slovem ὄλεθρος i Pavel. Třetím konceptem, který se s tímto hříchem pojí, je kletba (ררף; LXX: ἐπικατάρατος) vyslovaná nad hříšníky včetně těch, kdo „obcují se ženou svého otce“ (Dt 27,20). Použité sloveso ררף přitom opět zahrnuje i představu vyvržení ze společenství (Gn 3,13; 4,11) a smlouvy s Hospodinem.¹⁵ Důsledky tohoto prokletí pak zřejmě přibližuje Dt 28,15–69. Při nedodržování příkázání dopadnou na hřešící lid podrobně jmenované kletby (Dt 28,15: κατάραι; לוללךךךך): Izrael se stane prokletým (Dt 28,16.17.18.19: ררף) a následně jej postihnou nejrůznější pohromy, dokud „nebude vyhlazen“ (Dt 28,20: ἐξολεθρεύση) a „zničen“ (ἀπολέση).¹⁶

Toto starozákonní pozadí může pomoci porozumět podstatě truchlení či zármutku (πενθεiv), k němuž Pavel Korintské vyzývá.¹⁷ Neuvádí totiž předmět truchlení, ale spojkou vνα („aby byl odstraněn“) vyjadřuje, v co by

¹⁴ Gören Forkman, *The Limits of the Community. Expulsion from the religious Community within the Qumran Sect, within Rabbinic Judaism, and within Primitive Christianity*, Lund: CWK Gleerup, 1972.

¹⁵ Diskuzi tohoto významu se věnuje Forkman, *The Limits of the Community*, s. 24–25.

¹⁶ ἐξολεθρεύση: Dt 28,20.45.63; ἀπολέση: 28,24.51; ἐξαρθήσασθε: Dt 28,63. Analogická pasáž s důsledky nedodržování smlouvy v Lv 25,14–38 o prokletí a vyhlazení nemluví.

¹⁷ Sloveso πενθεiv označuje zármutek, truchlení, naříkání. Podle TDNT (VI, s. 40–43) se používá v biblické i mimobiblické řečtině především pro vnější vyjádřený zármutek. Tím se odlišuje od slovesa λυπεισθαι (substantivum λύπη), které označuje spíše psychologický stav (TDNT VI, s. 41). Typicky se vztahuje na truchlení nad mrtvým (v LXX např. Gn 23,2; 37,34; Jr 6,26; 16,7). V biblické tradici se πενθεiv často spojuje s dobou Božích soudů (např. Jr 14,2; Jl 1,9; Iz 33,9; tak i většina z deseti novozákonních výskytů: Jk 4,9; L 6,25; Mt 5,4; Zj 18,11.15.19). Konec truchlení naopak značí spásu (např. Iz 60,20; Jr 31,13; srov. Mt 5,24). Ve Starém zákoně truchlení často představuje obřadní projev pokání (viz níže). Vzhledem k těmto skutečnostem a použitému tvaru (akt. aor.) navrhuje Thiselton překlad „vstoupit do stavu truchlení“, „začít truchlit“ (Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, s. 388).

měl zármutek vyústit. Pravděpodobně proto nepůjde o zármutek nad ztrátou bratra, jakkoli i tento význam je u Pavla jinak představitelný.¹⁸ Truchlení má být reakcí na situaci a odstranění hříšníka jejím pozitivním důsledkem. Lepším vysvětlení lze proto hledat v charakteristické starozákonní reakci na výskyt hříchu v Božím lidu, která je projevem pokání a má odvrátit Boží trest.¹⁹ Rosner uvádí v souvislosti s 1K 5 příklad Ezdráše, který poté, co uslyší zprávu o míšení Judejců s pohanskými národy, „vchází do Božího domu, nejí chleba a nepije vodu, neboť truchlí (LXX: ὄτι ἐπέθυε) nad zpronevěrou přesídlenců“ (Ezd 10,6). V modlitbě děkuje Bohu za jeho dosavadní shovívavost a vyjadřuje obavu, aby je všechny Bůh po zásluze „úplně nezničil, že by žádný nezůstal a nevyvázl“ (Ezd 9,14). Pokání, které má takový trest ohlašovaný Tórou (srov. Dt 28) odvrátit, se zde vyznačuje nejprve obřadním truchlením (πενθεῖν) a následnou nápravou, kdy jsou propuštěny všechny ženy cizinky. V 1K 5,2 lze truchlení rozumět analogicky.²⁰ Zralou reakcí na výskyt hříchu by mělo být zarmoucení a následná náprava v podobě odstranění hříšníka. Obřadní truchlení podle starozákonních modelů však bude lepší chápat vzhledem k οὐχὶ μᾶλλον jako jistou nadsázku, nikoli skutečný imperativ. Nicméně příslušný způsob myšlení zde lze pozorovat. Jak naznačuje 1K 11,30–32, nemusela být Pavlovi vzdálená ani představa Božího soudu, který by v opačném případě církvi hrozil.

Soudní shromáždění – Korintští, Pavel a Kristův duch

Ve v. 3–5 Pavel upřesňuje, jakou podobu by αἴρω εἶν/ ἐξαιρώ εἶν (v. 2 a 13) v kontextu korintského společenství mělo mít. Třetí verš začíná emfatickým ἐγὼ, které stojí v kontrastu s předchozím ὑμεῖς πεφουσιωμένοι ἐστέ. Pavel se jím důrazně přihlašuje ke správnému postoji zármutku a soudu nad hříšníkem. Říká, že „již vynesl rozsudek“ (ἤδη κέκρικα), a očekává, že nyní budou jednat Korintští ve stejném duchu a se stejnou rozhodností jako

¹⁸ Pavel sloveso používá již jen jednou v 2K 12,21, kde vyjadřuje obavu, aby až přijde, nemusel oplakávat (πενθήσω) ty, kteří neučinili pokání.

¹⁹ Izraelci, když slyší špatnou zprávu o Božím trestu, truchlí na znamení pokání (πενθεῖν: Ex 33,4; Nu 14,39). Jozue truchlí po zprávě o Akánově hříchu (Joz 7,6). David truchlí, když se dozvídá, že jeho syn za trest zemře (2S 12,16–17). Izraelští králové pokáním s obřadním smutkem odvrací Boží hněv (2Kr 22,19; 2Pa 34,27). Ninivští taktoreagují na ohlášený Boží soud a odvrací jej (Jon 3,5–9). V Novém zákoně se truchlení jako projev pokání objevuje v Jk 4,9 (TDNT VI, s. 42).

²⁰ V podobném duchu spojuje Pavel pokání a zármutek v 2K 2,1–11 a 2K 7,1–16, kde ale užívá sloveso λυπέω (resp. substantivum λύπη). Proti tomuto výkladu se staví Bultmann (TDNT VI, s. 42). Podle něj představuje zármutek jednoduše protiklad nadutosti a značí zahanbení nad výskytem hříchu. To ale nezohledňuje ani typické užití slova, ani jeho vztah k odstranění hříšníka. EDNT (III, s. 69) možnost truchlení jako výrazu pokání připouští.

on.²¹ Vzhledem k předchozí narážce na deuteronomistický zákoník je přitom namístě chápat apoštolovo *κέκρια* nikoli jako pouhé morální odsouzení, ale skutečný rozsudek „nad tím, kdo tento toto spáchal.“²² Svědčí pro to i fakt, že po Pavlově odsouzení má následovat citelná sankce, která poznamená sociální i osobní život dotčeného.

Ve v. 3 a 4 Pavel třikrát zdůrazňuje, že je mezi Korintskými přítomen. Z toho je patrné, že této skutečnosti přikládá zásadní důležitost a považuje za nezbytné, aby si tuto skutečnost uvědomovali i adresáti listu. Klíčová je proto otázka, proč by měla apoštoloва fyzická nepřítomnost vadit. Jako první možnost se nabízí, že Pavel předpokládá, že Korintští by byli nuceni jednat jinak, kdyby byl mezi nimi. Je-li vzdálen, je jeho vliv slabý a provedení jím preferovaného řešení nemůže prosadit. V podobném duchu by se dalo rozumět zmíncek o apoštolově příchodu do Korintu.²³ V celé korintské korespondenci ostatně prosvítá krize apoštolovery autority. Druhou možností je, že Korintští si z nějakého důvodu netroufají vyloučení hříšníka provést. Potřebují proto ujištění, že toto důležité a nepříjemné rozhodnutí nevynášejí sami. To by bylo dobře pochopitelné, pokud by hříšníkem byl významný a bohatý člen církve, který se mohl snadno mstít a jehož by za normálních okolností Korintští ani neměli právo žalovat. Pavlovo ujišťování, že akt provádí zaštitění vyšší autoritou a spolu s mocí nejvyššího vládce (v. 4), naznačuje, že obavy z nedostatku pravomoci byly ve hře. Svou roli ale mohly mít oba momenty.

Od skutečnosti, že se Pavel snaží Korintské v prvé řadě přesvědčit, že je dostatečně přítomný na to, aby k aktu došlo, by se mělo odvíjet i chápání toho, jak si apoštol svou přítomnost τῷ πνεύματι představoval. Na jedné straně se zde stěžlí snaží rozpracovat nějakou jemu cizí dichotomii mezi *σῶμα* a *πνεῦμα*. Na druhou stranu nemůže jít ani o pouhé metaforické vyjádření běžné v antické korespondenci, které by znamenalo asi tolik jako „myslím na vás“ či „jsem v duchu s vámi“.²⁴ To by sotva neslo apoštolskou autoritu a stálo za trojí zopakování. Někteří proto navrhuji, že auto-

²¹ Srov. 4,16 (srov. 11,1; Fp 3,17; 1Te 1,6; 2Te 3,17).

²² Sloveso *κρίνειν* se běžně používá i mimo právní kontext: rozhodnout se (Tt 3,12), být pevně přesvědčený (1K 7,37), zhodnotit, usoudit (Sk 16,15). „Vynesl jsem rozsudek“ jako nejhodnější překlad *κέκρια* zde explicitně zdůrazňuje Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, s. 392 a Garland, *1 Corinthians*, s. 165.

²³ 1K 4,19.21; 11,34; 2K 10,2; 13,2. 10.

²⁴ Proti Witherington, *Conflict and Community in Corinth*, s. 156; nejednoznačně Schrage, *Der Erste Brief an die Korinther*, s. 373; Naopak Thiselton (*The First Epistle to the Corinthians*, s. 160–161) a Garland (*1 Corinthians*, s. 164–165) přebírají pozici Gordona Fee (*The First Epistle to the Corinthians*, s. 204–206).

ritu apoštola by mohl zpřítomňovat jeho dopis s vyjádřením jeho vůle.²⁵ Nicméně to, že Pavel mluví o přítomnosti ἐμοῦ πνεύμα a spojuje jej s přítomností Boží moci (δύναμις τοῦ κυρίου), svědčí pro ještě realističtější pojetí. Nejblíže proto bude Gordon Fee, podle něhož by se měla zmínka o Boží moci chápat jako odkaz na působení Božího Ducha, které by pro shromážděné křesťany prostředkovalo apoštolskou autoritu.²⁶ Připomíná, že věřící se prostřednictvím působení Božího Ducha stávají „jedním duchem s Pánem“ (1K 6,19) i „jedním tělem“ spolu navzájem (1K 12,4–13). Činnost Ducha se proto jakoby prolíná s činností věřícího, jak to lze pozorovat u modlitby v 1K 14,14–15, kde se sice modlí lidský duch, ale zároveň slovy, které dává Duch svatý. Právě toto dynamické působení Božího Ducha na shromážděných (3,16; kap. 12–14) proto mohlo být chápáno i jako prostředkování apoštolsko-prorocké služby Pavla.²⁷ Pro tento pohled svědčí především to, že Pavel uvádí ve v. 4 „svého ducha“ spolu s „mocí Páně“ jako partnera Korintských, kteří jsou přítomni τῷ σώματι.

Přifažení obratu ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ na začátku v. 4 k následujícímu slovesu συνάγειν představuje tradiční, ale velmi diskutovanou exegetickou volbu. U Pavla totiž stojí tento přívlástek vždy až za rozvíjeným jménem a navíc by bylo zvláštní, že by sloveso συνάγειν bylo rozvíjeno dvakrát, a to podobným výrazem (σὺν τῇ δυνάμει τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ). Někteří proto hájili gramaticky nejschůdnější možnost, že obrat rozvíjí předchozí κατεργασάμενον.²⁸ Hříšník by se tedy činu dopustil s přesvědčením, že byl učiněn „ve jménu našeho Pána Ježíše“ nebo by jej tak alespoň hájil. Pavel v textu ale s žádnými teologickými motivy činu nepočítá, s falešným učením nebojuje a předpokládá shodné hodnocení skutku ze strany Korintských. Je také sotva představitelné, že by Pavel sám takovou frázi bez jakéhokoli komentáře použil. Hřešit nelze „ve jménu našeho Pána Ježíše“. Další možností by bylo obrat „ve jménu Pána Ježíše“ vztáhnout k předchozímu κέρικα a chápat jej jako zdůraz-

²⁵ Tak Witherington, *Conflict and Community in Corinth*, s. 157.

²⁶ Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, s. 204–206.

²⁷ Podobným způsobem podle Jamese Dunna prostředkuje Boží duch přítomný v komunitě také autoritu, službu a charakter vzkříšeného Ježíše Krista. Působení Božího Ducha charakterizuje slovy Christ-relatedness a Jesus-content. Právě toto je podle něj důvodem, proč Pavel užívá spojení Duch Kristův (James D. G. Dunn, *The Christ and The Spirit I*, Edinburgh: T & T Clark, 1998, s. 156).

²⁸ Tuto možnost hájí např. Schrage, *Der Erste Brief an die Korinther I.*, s. 372 a Jerome Murphy-O'Connor, *Keys to First Corinthians: Revisiting the Major Issues*, Oxford, New York: Oxford University Press, 2009, s. 17–18, který uvádí i možnost pouhé zpětné teologické obhajoby činu.

nění autority, v níž Pavel rozsudek vynesl.²⁹ Přestože se jedná o rozumnou možnost, považují tradiční řešení za preferované. Specifičnost situace může vysvětlit, proč by Pavel považoval za důležité zdůraznit jinak samozřejmý fakt, že se shromáždí ve jménu Pána. Navíc obrat $\sigma\upsilon\nu\ \tau\eta\ \delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \chi\upsilon\rho\iota\omicron\upsilon\ \eta\mu\acute{\omega}\nu\ \text{Ἰησοῦ}$ nemusí nutně vyjadřovat totéž. Zatímco slovo $\delta\upsilon\nu\omicron\mu\alpha$ odkazuje k autoritě shromáždění, $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\iota\varsigma$ označuje spíše viditelné působení Boží moci. Nicméně i kdyby se oba tyto pojmy překrývaly, mohlo by to znovu ukazovat, jak velký význam pro Pavla mělo autoritu a moc shromáždění zdůrazňovat. Navíc již starověcí vykladači využívali dvojznačnosti formulace a vztahovali obrat k předchozímu ($\chi\rho\acute{\iota}\nu\epsilon\iota\nu$) i následujícímu ($\sigma\upsilon\nu\acute{\alpha}\gamma\epsilon\iota\nu$).³⁰

Sloveso $\sigma\upsilon\nu\acute{\alpha}\gamma\epsilon\iota\nu$ používá Pavel místo obvyklého $\sigma\upsilon\nu\acute{\epsilon}\rho\chi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ pouze zde, což by mohlo naznačovat zvláštní charakter setkání.³¹ Obvykle se používá pro oficiální, slavnostní shromáždění včetně soudního zasedání.³² Zda mělo jít o zvláštní setkání nebo jen další bohoslužebné shromáždění korintské církve spojené s vyloučením hříšníka není jasné.³³ Patrné je ale, že Pavel počítá s přítomností celé církve, kterou má doplnit přítomnost apoštola a zaštitit přítomná Boží moc. Sloveso $\sigma\upsilon\nu\acute{\alpha}\gamma\epsilon\iota\nu$ i prováděný akt takto získává společný dvojitý (respektive trojitý) podmět. Na jedné straně stojí Korintští fyzicky shromáždění na jistém místě ($\tau\omicron\upsilon\ \sigma\acute{\omega}\mu\alpha\tau\iota$), na druhé Pavel a Pánova moc, kteří zde vystupují společně spojení nikoli další spojkou $\kappa\alpha\iota$, ale předložkou $\sigma\upsilon\nu$. Pavel a Pánova moc jsou přítomni jiným, ale neméně reálným způsobem než Korintští (srov. $\tau\omicron\upsilon\ \pi\nu\epsilon\acute{\upsilon}\mu\alpha\tau\iota$). Tyto tři subjekty tedy společně vydávají hříšníka Satanu. Tak jako ve v. 3 dává si i zde Pavel velmi záležet, aby Korintští věděli, že skutek nekonají sami, ale společně s ním

²⁹ Tuto možnost hájí jako nejpravděpodobnější Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, s. 206–208 a Garland *I Corinthians*, s. 166–167.

³⁰ John Chrysostomos, *Homilies on First Corinthians*, XV,3, přel. Talbot W. Chambers, Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1889. Za moderní autory Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, s. 62–65.

³¹ Sloveso $\sigma\upsilon\nu\acute{\epsilon}\rho\chi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ se u Pavla objevuje pouze v 1K, a to 8krát. S výjimkou 7,5 jde vždy o křesťanská shromáždění (11,17.18.20.33.34; 14,23.26).

³² Může, ale nemusí přítom jít o soudní zasedání (Lk 22,66; Mt 26,3). Tak Schrage, *Der Erste Brief an die Korinther*, s. 374.

³³ Věřící se zřejmě scházeli v domech (církve v domě X) a jednou za čas i jako celá církev. Takové shromáždění má na mysli Pavel i zde, neboť předpokládá přítomnost celé církve. (K tomu Jerome Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth: Texts and Archaeology*, Wilmington, Del.: Michael Glazier; 1983; Edward Adams — David G. Horrell, *Christianity at Corinth: the Quest for the Pauline Church*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2004, s. 133).

a Pánem. Na místo rozkazu jim předkládá činnost, kterou společně provedou. Společně se sejdou a odsoudí hříšníka k vydání Satanu.

V tomto světle vystupuje do popředí otázka, nakolik Korintští skutečně soudí spolu s Pavlem a nakolik jen provádí rozhodnutou věc. Fakticky nemají Korintští udělat nic jiného než provést Pavlovo rozhodnutí. Pavel si však dává velmi záležet na tom, aby je o jejich zodpovědnost nepřipravil.³⁴ On už rozhodl, nyní jsou na řadě oni. Kdyby byli duchovně zralí, vypořádali by se s takovýmto hříchem stejným způsobem dávno sami. Pavlova osobní intervence by nebyla nutná, pokud by se sami včas zarmoutili a následně odstranili hříšníka ze svého středu (v. 2). Boží i apoštolská autorita by za nimi stála automaticky i v takovém případě. Vynáší-li Korintští správné rozhodnutí, což vzhledem k Pavlovu odkazu na příslušnou pasáž z Deuteronomia může znamenat i výnos založený na správné interpretaci a aplikaci Písem, není explicitní vyjádření apoštola jako nějakého nejvyššího soudece nutné. Korintská církev jako celek má potřebnou pravomoc a může automaticky počítat se zaštitěním Boží mocí a apoštolským jménem. Přestože je z dané pasáže jasné, že soud vynesl Pavel a nedává Korintským jinou možnost než jej provést, snaží se ve skutečnosti Korintské přesvědčit, že shromáždění církve nese potřebnou pravomoc k odsouzení a vyloučení smilníka.

Vydání Satanu jako akt soudu

Podle v. 5 má být na shromáždění hříšník „vydán Satanu ke zkáze těla, aby duch byl zachráněn v den Páně.“ Infinitiv *παραδοῦναι* bývá většinou interpretován jako imperativ nebo se uvažuje o doplnění infinitivu o částici *δεῖ* ve významu neosobního „je třeba vydat“.³⁵ Mohl by také být vztažen k poslednímu určitému tvaru, jímž je apoštolovo *κέρρικα*. Proti tomu však mluví jednak vzdálenost, která obě slova dělí, jednak to, že by Pavel ve v. 5 podruhé uváděl předmět v akuzativu.³⁶ Celkově je však třeba vzít nejasnost textu vážně, neboť ji zřejmě vnímali i první čtenáři a možná s ní počítal i autor. Věta jednak ponechává prostor pro každého ze tří shromážděných aktérů, aby mohl být považován za podmět aktu, jednak dává tušit snahu

³⁴ Murphy-O'Connor, *Keys to First Corinthians: Revisiting the Major Issues*, Oxford; New York: Oxford University Press, 2009, s. 18–19.

³⁵ K imperativnímu významu infinitivu Friedrich Blass – Albert Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979, s. 389–390. Podle nich se vyskytuje v Novém zákoně pouze u Pavla a pouze v Ř 12,15 a Fp 3,16. Infinitiv po částici vyjadřující nutnost (*δεῖ* apod.) nebo řídicím slovese je poměrně častý. Možnost doplnění částici *δεῖ* hájí kupříkladu Schrage, *Der Erste Brief an die Korinther*, s. 374.

³⁶ Ve v. 3 následuje po *κέρρικα* předmět *τὸν τοῦτο κατεργασάμενον*. Zde by se k tomu připojoval další předmět (*τὸν τοιοῦτον*) označující téhož člověka.

vyhnout se imperativu, což by mohlo znovu naznačovat delikátní povahu případu. Přes všechnu záhadnost věty je patrné, že se jedná o ekvivalent fráze $\alpha\tilde{\iota}\rho\ \epsilon\iota\nu/\ \acute{\epsilon}\xi\alpha\tilde{\iota}\rho\ \epsilon\iota\nu\ \acute{\epsilon}\kappa\ \mu\acute{\epsilon}\sigma\sigma\upsilon\ \acute{\upsilon}\mu\omicron\nu\ \nu.$ 2 a 13) a je tedy i jistou interpretací trestu z Deuteronomia. Panuje konsenzus, že funkčně „vydání Satanu“ znamená vyloučení z komunity. Před Pavlem se však s podobnou exkomunikační formulí nesetkáváme ani v rámci židovství, ani mimo něj.³⁷ Jak ale ukazuje 1Tm 1,20, v rané církvi však zřejmě své místo našla.

K objasnění této fráze se nabízí starozákonní paralela biblického Jóba. Jedná se o jediný starozákonní text, kde se explicitně mluví o vydání člověka Satanu. Kniha začíná scénou, kde Hospodin po vzoru králů předsedá shromáždění Božích synů (LXX: οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ). Mezi nimi je i Satan (ἰψῆϗ; LXX: ὁ διάβολος), který si vyžádá možnost zkoušet Jóba. Hospodin mu se slovy ἰδοὺ παραδίδωμί σοι αὐτόν μόνον τὴν ψυχὴν αὐτοῦ διαφύλαξον (Jb 2,6 LXX) dává moc ničit Jóba až na hranici smrti.³⁸ Vydání Satanu je zde právním úkonem v moci samotného Boha, který pro dotyčného přináší nanejvýš destruktivní důsledky. Jóbův život (ψυχὴ) však má být ušetřen a na konci opět stojí požehnání. Hlavní otázka knihy, již je utrpení spravedlivého, a diskuze Jóba s jeho přáteli ukazují, že takovýto osud (a snad i vydání do Satanovy moci) se očekával u hříšníků. Gören Forkman navíc upozorňuje, že neštěstí, která na Jóba dopadají, v zásadě odpovídají obsahu kleteb, které měly podle Pentateuchu dopadnout na hříšníky.³⁹ Jaký vliv mělo vyprávění o Jóbovi na Pavlovu formulaci, není jisté.

³⁷ Občas zmiňovaná analogie s kletbami v magických papyrech, kde je nepřítel vydáván démonu smrti, je s těžší použitelná. Ty jednak pochází až ze čtvrtého století, jednak se nachází v zásadě odlišném kontextu (více Schrage, *Der Erste Brief an die Korinther*, s. 374–375). Podle Görana Forkmana (*The Limits of the Community*, 1972), který se zabýval vyloučením z komunity v Kumránu, židovskou literaturou z období druhého chrámu a rabínským judaismem, se s touto analogií nesetkáme ani jinde. V kumránské komunitě měli podle 1QS 2,6 levité vyslovovat nad lidmi „losu Belialova“ kletbu „nechť tě dá Bůh k hrůze do ruky všech, kdo provádí mstu, a bude tě stíhat zkázou (הַלְלָה) skrze všechny, kdo vykonávají odplatu“. Tato kletba odpovídá logice kleteb pro hřešící Izrael (Lv 26; Dt 28) i představě o Hospodinu, který vydává neposlušný lid do rukou jeho nepřátel (Wiard Popkes, *Christus Traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament*, Zürich/Stuttgart: Zwingli Verlag, 1967, s. 13–36). Explicitní zmínka o Satanu však chybí.

³⁸ První vydání Jb 1,12 (LXX): ἰδοὺ πάντα ὅσα ἔστιν αὐτῷ δίδωμι ἐν τῇ χειρὶ σου ἅλλα αὐτοῦ μὴ ἄψῃ.

³⁹ Forkman, *The Limits of the Community*, s. 143. Satan má od Boha povolení odejmout požehnání (Jb 1,10; srov. Dt 28). Jeho dobytek je ukraden nebo zničen Božím ohněm (Jb 1,14–17; srov. Dt 28,18. 31). Synové a dcery zahynou (Jb 1,18n; srov. Dt 28,32). Je trápen vředy od hlavy až k patě (Jb 2,7; srov. Dt 28,35). Vydání Satanu a Boží trest nad hříšníkem se zde zdají být velmi blízko. Ne náhodou přichází Jóbovi přátelé právě s touto interpretací.

Dokládá však, že představa o vydání člověka do moci Satana a souvislost takové situace s hříchem měly v židovstvu své místo.

V knize Jób obklopuje slovo *παραδοῦναι* stejně jako výjev „vydání Satanu“ atmosféra nebeského dvora, kde svrchovaný Hospodin rozhoduje o pravomoci andělů a osudu lidí. Wiard Popkes, který se užitím motivu „vydání“ v Písmu podrobně zabýval, uvádí, že ve Starém zákoně sloveso *παραδοῦναι* nese téměř vždy teologický obsah a v drtivé většině případů je jeho podmětem Bůh.⁴⁰ Obvykle přitom jde o výraz Božího trestu nad neposlušným lidem, který je za trest vydán nepříteli ke zkáze.⁴¹ Za zmínku stojí i skutečnost, že slovo „satan“ (*שָׁטָן*; *διάβολος*) znamená nejen „odpůrce“ a „žalobce“, ale i „nepřítel“.⁴² V relevantních biblických pasážích se sice pro nepřítel užívá slova *ἐχθρός*, *כַּיִן* nebo *רָצ*, nicméně příklad Jóba, kde se spojuje představa žalobce, který obviňuje spravedlivého člověka z nečistých motivů, a utiskovatele, jemuž je dotyčný vydán, ukazuje na možné propojování představ. Kontext moci a soudu se se slovesem *παραδοῦναι* pojí často i v Novém zákoně, kde se jej užívá jednak pro zrádné vydání Ježíše „do rukou hříšných lidí“,⁴³ jednak pro vydání člověka k vykonání rozsudku.⁴⁴ V souhrnu lze říct, že slovo *παραδοῦναι* se v Bibli objevuje typicky v souvislosti s právním úkonem, při němž je dotyčný odsouzen a předán do moci trestajícího, který má vykonat rozsudek.⁴⁵

⁴⁰ Slovo se pojí s Boží aktivitou, představou Božích soudů a trestů za neposlušný lid, který porušuje smlouvu (Popkes, *Christus Traditus*, s. 13–36). V Septuagintě se toto slovo objevuje 208krát, přičemž 161krát je podmětem Bůh a pouze 26krát lidé.

⁴¹ Typicky jde o hřešící Izrael (např.: Lv 26,25; Sd 2,14; 3,10; 6,1; 13,1; 2Kr 13,2; 17,20; Ezd 5,12; 9,7; Neh 9,27; Ž 106,41; Jr 12,7; 20,4; 21,7; 34,2–3.20–21; Ez 23,9). Podobně je ale vydání Kanaánců do rukou Izraelců Božím soudem nad těmito národy (např.: Dt 3,2–3; Joz 6,2; 24,11; srov.: Gn 15,16).

⁴² Slovo *satan* se objevuje většinou ve významu žalobce (Za 3,1,2), nicméně na některých místech vystupuje způsobem blízkým slovu nepřítel. V 1Kr 11,14 Bůh vzbuzuje hřešícím Šalomounovi protivníky (*שָׁטָן*, LXX: *σαταν*).

⁴³ Ježíš je takto vydáván z moci jednoho do moci dalšího: Jidáš jej vydává velebnějším a úředníkům chrámu (L 22,4). Oni a národ jej vydávají Pilátovi (Mt 27,2; Mk 15,1.10; J 18,30). Pilát Ježíše s tímto faktem konfrontuje (J 18,35) a ten odpovídá, že mu ho vydal Bůh, který má větší moc (J 19,11). Podobnou myšlenku vyjadřuje Ježíš evangelii často a používá při tom *passivum divinum*: Bůh vydá Syna člověka do rukou lidí (Mt 17,22; L 9,44; 24,7), velebnězí (Mt 20,18; Mk 10,33) a pohanů (L 18,32) *εις τὸ ἐμπαῖξαι καὶ μαστιγῶσαι καὶ σταυρῶσαι* (Mt 20,18, srov. Mt 26,2). Pilát, přestože ví, že mu jej vydali ze závisti (Mt 27,18), jej vydává jejich vůli (L 23,35). Ježíš je vydán vojákům, aby byl ukřižován (Mk 15,15–16).

⁴⁴ Ježíš je takto vydán vojákům *ἕνα σταυρωθῆ* (Mk 15,15–16) nebo v Matoušově podání *εις τὸ σταυρωθῆναι* (Mt 26,2) či u Lukáše *εις κρίμα θανάτου* (L 24,20).

⁴⁵ Srov. Mt 5,25; 10,17.19; Mk 13,9–12; L 12,58; Sk 8,3; 12,4; 22,4; 27,1; 28,17; 2Pt 2,24. To odpovídá i běžnému užití v dobové řečtině, kde má slovo ovšem i další využití (Pop-

Pro to, že soud představuje kontext slova *παραδοῦναι*: i zde a je nejlepším interpretačním rámcem aktu z 1K 5, svědčí řada skutečností. Jednak Pavel čin spojuje příslušnými právními texty Deuteronomia, jednak opakovaně zdůrazňuje přítomnost moci potřebné k provedení úkonu. Dále v průběhu páté kapitoly používá čtyřikrát sloveso *κρίνειν*. Také tradiční spojení slovesa *παραδοῦναι* s představou Božího soudu nad hříšníky odpovídá situaci 1K 5. Krom toho Pavel nechává vystupovat korintské shromáždění v roli analogické roli soudce vynášejícího rozsudek. Přítomní věřící se minimálně svojí přítomností mají stát účastníky aktu, o kterém vědí z Pavlova listu, že znamená vydání dotyčného do Satanovy moci. Chápu, že tento akt představuje jistý trest za čin dotyčného a že poznamená jeho život. Dotyčný ztratí své postavení v komunitě a postižen zřejmě bude i jeho osobní život.⁴⁶ Podobně jako soudce při vynášení rozsudku ztělesňuje autoritu své země a jejích zákonů, ztělesňují i Korintští moc Božích zákonů a autoritu svého apoštola. V danou chvíli na této vyšší moci participují, jak jim ostatně Pavel připomíná důrazem na synergii s ním a Boží mocí. Účastníci shromáždění se v symbolickém úkonu „vydání Satanu“ *stávají* spolu s Pavlem soudci, kteří vynášejí rozsudek nad dotyčným a podílejí se na Boží soudcovské pravomoci. Akt lze proto skutečně chápat jako *jistý* soud, jak vzhledem k použitému právnímu jazyku a obrazům, tak kvůli faktické roli, kterou věřící ztělesňují.

Je přitom třeba dodat, že se nejedná o běžný soud, ale soud symbolický.⁴⁷ V aktu není ze soudu přítomno více než vynesení rozsudku. Pavel nijak nenaznačuje, že by mělo dojít k nějakému přelíčení a procesnímu rozhodování. Stejně tak nijak nenaznačuje, že součástí církevního života měla být instituce soudu pro podobné případy. I v 1K 6, kde se jistý proces předpokládá, spočívá výběr soudců (či spíše arbitrů) plně na momentálním posouzení společenství. Navíc rozsudek v 1K 5 nemusí znamenat víc než veřejné oznámení vyloučení člena a pravomoc shromáždění věřících nemusí být

kes, *Christus Traditus*, s. 81–92). Konkrétní antické příklady uvádí i Dale B. Martin, *The Corinthian Body*, s. 283–284 (pozn. 17).

⁴⁶ Co mělo hříšníka potkat a co máme rozumět pod termínem „zkáza těla“, bude diskutováno níže. Symbolická provázanost se starozákonní exekucí smilníka, přerušení sociálních vazeb s hřešícími bratry i představa kleteb spojených s vydáním do moci Satana naznačují, že se pro postiženého očekávaly závažné následky.

⁴⁷ Bylo by tedy skutečně chybou hledat v textu doklad o instituci soudu, jak to činí Mathias Delcor („The Courts of the Church of Corinth and the Courts of the Qumran“, s. 69–84, in: Murphy-O'Connor, Jerome [ed.], *Paul and Qumran. Studies in New Testament Exegesis*, Chicago: The Priory Press, 1968), který spekuluje o podobě daného soudu v Korintu a pokouší se jej srovnávat institucionalizovanými soudy v Kumránu.

větší než právo vykázat člena komunity za její hranice. Vydání do Satanovy moci se stává pouze předpokládaným důsledkem vyloučení z komunity, nikoli přisvojení si pravomoci, která v Písmu jako v případě Jóba náleží samotnému Hospodinu. Pavel Korintským ostatně sám připomíná, že jejich současná soudní pravomoc se omezuje na hranice komunity, zatímco zbytek spadá pod Boží soud (v. 12–13). To odpovídá logice Starého zákona i poznámky v 1K 11,31–32. Pokud se daří držet hřích za hranicí komunity, je chráněná před Božím hněvem, který se přirozeně týká hříšníků vně.⁴⁸ Shromáždění Korintští tedy proto sice fakticky provádí pouhé kázeňské opatření v rámci své komunity, na symbolické rovině však participují na Boží soudcovské pravomoci a zastupují Boží zákony.

Obsah rozsudku

K tomu, co by měl vyneseny rozsudek znamenat pro dotyčného, se Pavel vyjadřuje poprvé ve v. 5, kde upřesňuje účel „vydání Satanu“ obraty „ke zkáze těla“ a „aby duch byl zachráněn v den Páně“. Někteří vykladači upozorňují, že účelová předložka *ἵνα* se objevuje pouze jednou, a to v druhé části.⁴⁹ Vazba slovesa *παραδοῦναι* s předložkou *εἰς* sice může mít také účelový význam, často však vyjadřuje jednoduše obsah či důsledek vydání.⁵⁰ Obrat *εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός* by tedy vyjadřoval obsah rozsudku a určoval úkol či rozsah pravomoci vykonavatele rozsudku. Do této role zde, jak naznačuje analogie s běžným významem fráze „vydat někoho někomu k“, text staví podobně jako v příběhu Jóba Satana.⁵¹ Obrat „ke zkáze těla“ tedy nejspíše představuje odpověď na otázku, k čemu byl člověk vydán, nikoli proč či za jakým účelem. Na to by odpovídala až poslední účelová věta. Pro záchranu ducha jako skutečný cíl „vydání Satanu“ svědčí i zmínka o dni Páně na konci verše, neboť má-li záchrana následovat po zkáze těla, musí představovat poslední, a tedy skutečný cíl.

Jak si „zkázu těla“ představit, zůstává diskutovanou otázkou. Tradičně se mělo za to, že dotyčného čeká smrt.⁵² Slovo *ὄλεθρος* znamená „zni-

⁴⁸ Srov. 1Te 1,10; Ř 5,9.

⁴⁹ Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, s. 209.

⁵⁰ Fráze *παραδοῦναι εἰς* se často užívá ve významu „odsoudit k“ (L 24,20) a ve spojení *παραδοῦναι εἰς φυλακὰς* znamená jednoduše „vsadit do vězení“ (Sk 8,3; 12,4; 22,4). V obou případech jde o spíše o vyjádření obsahu aktu než jeho cíle.

⁵¹ Vazba *παραδοῦναι εἰς ἵνα* se obvykle pojí se situací, kdy je vyneseny rozsudek a soudce předává odsouzeného jeho vykonavatel. To s konkrétními příklady z řecké antické literatury uvádí Martin, *The Corinthian Body*, s. 283 (pozn. 17).

⁵² Ernst Käsemann, „Sentences of the Holy Law in the NT“, s. 66–81, in: *NT Questions of Today*, London: SCM, Philadelphia: Fortress, 1969. Stejným směrem by ukazovala i analo-

čení“, „destrukci“, „smrt“ a většinou nese náboženské konotace.⁵³ Slovo *σάρξ* by pak označovalo pozemskou existenci hříšníka, což představuje běžný význam tohoto slova. Nemoc a smrt jako důsledek hříchu ostatně Pavel v listu zmiňuje v 11,30. Druhou možností je chápat destrukci jako trest s pedagogickým účelem po vzoru 1Tm 1,20. Podstatou Božích soudů tradičně mělo být pokání a obnova. To se zdají naznačovat i slova o „spáse ducha“. Je stěžejí představitelné, že by měl Pavel na mysli uvolnění duchovní složky lidské bytosti, která by mohla být zachráněna nezávisle na tělesné existenci a hříšních dotyčného. Má-li být člověk v den Páně zachráněn, musí činit pokání. Bylo by proto chybou chápat slovo *σάρξ* v teologičtějším smyslu jako hříšnou tělesnost, k jejímuž zničení by byl hříšník Satanu coby Božímu očištnému nástroji vydán.⁵⁴ Záchrana hříšníka představuje žádoucí, nikoli ovšem jistý cíl. Jeho dosažení záleží na postoji trestaného. Podobně jako v případě Jóba zde tedy nemá vydání Satanu připravit postiženého o život. Postaví-li se k němu správně, má být jeho konečným cílem podobně jako u Božích soudů ve Starém zákoně požehnání.

Podruhé Pavel obsah „vydání Satanu“ přibližuje v druhé části kapitoly (v. 9–13). Ve v. 11 trvá na tom, že s bratrem, který žije v hříchu, mají na rozdíl od ostatních hříšníků věřící přerušit styky. Použité sloveso *συναναμίγυσθαι* zde evidentně znamená více, než že by se k dotyčnému měli věřící chovat jako k nečlenovi. S hříšníky mimo církev se věřící mohou stýkat, přičemž zásadním aspektem tohoto stýkání je společné jídlo (v. 11: *συνεσθίειν*). S hříšníky mimo církev mohli Korintští stolovat (10,27). V případě člena komunity, který nehodlá činit pokání, mají být společenské vztahy přerušeny. „Vydání Satanu“ tedy po praktické stránce zřejmě znamenalo vyloučení z komunity a přerušování styků. Hříšník má být pro církev společensky mrtvý. Toto přenesení rozsudku smrti na symbolickou rovinu zřejmě představuje interpretaci citovaného deuteronomistického příkazu odstranit zlo ze středu pospolitosti (v. 13), přičemž tento postup byl

gie se starozákonním trestem smrti, k němuž odkazuje obrat *ἐξάρι εἰν τὸν πονηρὸν ἐξ ὁμῶν αὐτῶν*. Představitelným činí tento výklad i příběhy o Božích trestech nad hříšníky, které mohli věřící znát z Písma nebo vyprávění v křesťanské komunitě (srov. Sk 3,1–11; 5,1–11.12–16; 8,4–8; 13,6–12).

⁵³ Podle TDNT V, s. 168–169 se slovo objevuje v LXX především u proroků a nese význam eschatologického trestu. Toto ladění mají i zbývající tři novozákonní výskyty (eschatologický trest: 1Te 5,3; 2Te 1,9; zkáza jako důsledek hříšného života: 1Tm 6,9).

⁵⁴ Viz Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, s. 211–212.

znám v židovstvu Pavlovy doby.⁵⁵ V. 12 pak naznačuje, že toto přerušení styků představuje soud nad hříšníky, kteří patří ke komunitě.

Eschatologický rozměr soudu

Ve v. 6–8 navazuje Pavel na výzvu k vyloučení hříšníka sérií obrazů s velikonoční tematikou, kterou krom dalšího zdůvodnění nutnosti vyloučit smilníka nově osvětluje celkovou situaci Korintských. Wolfgang Schrage upozorňuje, že velikonoční symbolika nového těsta (*νέον φύραμα*) dává pasáži silný eschatologický náboj. Vyčištění kvasu znamenalo přerušení starého cyklu pečení a začátek nového.⁵⁶ Sám příběh exodu se navíc coby vyprávění o opuštění starého hříšného světa stal v židovství symbolem konečného eschatologického exodu.⁵⁷ Prohlášením, že již byl obětován Kristus, pravý velikonoční beránek (v. 7: *πάσχα ἡμῶν*), představuje Pavel situaci Korintských jako předvečer skutečného exodu. Beránek byl obětován, a Korintští proto musí slavit svátek bez jakéhokoli kvasu „zla a špatnosti“ (v. 8). Mojžíšův zákon přitom nařizoval, aby každý, kdo by kvas neodstranil, „byl vyhlazen (LXX: *ἐξολεθρευθήσεται*) z lidu“ (Ex 12,15. 19), v čemž lze zaslechnout narážku na zkázu (*ὄλεθρος*) ve v. 5. Podobným způsobem Pavel staví na analogii s příběhem exodu i v 1K 10,1–13, kde jej uvádí jako příklad k poučení pro Korintské, kteří se nacházejí v analogické situaci pravého exodu při dokonání věků (10,11). Je to právě blízkost konečného soudu, která zde zdůvodňuje křesťanské jednání a imperativ čistoty.

S příběhem vyjití z Egypta se navíc pojí i konkrétní obraz soudu, k němuž by mohla odkazovat zmínka o již obětovaném velikonočním beránku a užití poměrně vzácného slova *ὄλεθρος*. Smilník má být vyvržen ven z komunity (v. 2: *ἐκ μέσου ὑμῶν*) a vydán k záhubě těla do nechráněného prostoru, kde na něj dopadne Boží soud prostřednictvím Satana. Podobně i příběh z Exodu vypráví o tom, jak Hospodin zázračně rozlišil mezi lidmi uvnitř domů označených krví beránka a zbytkem Egypta.⁵⁸ Na ty vně dopadl Boží soud určený

⁵⁵ K tomu podrobněji W. Horbury, „Extirpation and Excommunication“, *Vetus Testamentum* XXXV,1 (1985), s. 13–38.

⁵⁶ Schrage (*Der Erste Brief an die Korinther*, s. 380) upozorňuje na symboliku těsta i slova *παλαιός* a *νέος*, která se typicky vyskytují v kontextu apokalyptiky.

⁵⁷ Na důležitosti metapříběhu exodu pro pochopení historického Ježíše staví E. P. Sanders, *Jesus and Judaism*, Philadelphia: Fortress, 1985 a Nicholas T. Wright, *Jesus and the Victory of God*, London: SPCK, 1996. Jako ústřední pozadí židovského pohledu na svět v 1. stol. n. l. viz N. T. Wright, *The New Testament and the People of God*, London: SPCK, 2002.

⁵⁸ Na analogii tohoto obrazu z Exodu s vydáním člověka Satanu upozorňuje Garland, *1 Corinthians*, s. 179–180.

Egyptu a jeho bohům (Ex 12,12). Vykonavatele trestu Písmo označuje jako Zhoubce (Ex 12,23 LXX: ὀλοθρευόν).⁵⁹ Pavlovo prohlášení, že již byl obětován velikonoční beránek, může naznačovat právě tuto analogii. Křesťany chrání beránkova krev, zatímco svět venku, k němuž nyní náleží i hříšník vyvržený z komunity, je vydán zkáze (ὄλεθρος) ze Satanových rukou. Porozumění spásy jako záchraně od Božího soudu dopadajícího na svět není Pavlovi cizí.⁶⁰ Věřící, kteří žijí při skonání věku a brání čistotu komunity, jsou uchráněni přicházejícího Božího soudu, zatímco hříšník vyvržený ven propadá Božímu trestu.

V tomto kontextu dostává své opodstatnění i teze Jerome Neyreya, který tvrdí, že v Novém zákoně představuje exkomunikace coby klíčový rituál, který vymezuje hranice komunity, pouze pozemskou variantu druhého rituálu s tímtež významem. Tím je podle něj poslední soud, který má s konečnou platností rozhodnout, kdo ke komunitě spasených patří a kdo ne.⁶¹ Souvislost mezi vyloučením hříšníka a posledním soudem naznačuje Pavlova zmínka o dni Páně (v. 5) a především tvrzení o dvou soudech (v. 12), kterým Pavel vysvětluje, proč se k hříšníkům vně církve chovat jinak, přestože nejsou méně nečistými a jejich konečný osud se v zásadě neliší. V současné době může podle něj církev vynést pouze symbolický rozsudek smrti nad těmi, kdo ke komunitě patří. Ostatní stojí pod Boží jurisdikcí, která při eschatologickém soudu (srov. fut. κριεῖ) s konečnou platností oddělí všechny hříšníky od komunity svatých (v. 13a). U obou soudů se přitom rozhoduje o členství v téže komunitě, a dokonce se i soudí podle stejných kritérií. Smilník nemůže být členem společenství svatých na této zemi, ani se nemůže stát dědicem Božího království v budoucnu (srov. 6,9). Časné i eschatologické vyloučení z komunity přináší jako trest zkázu a zahynutí. U obou soudů se počítalo s výkonnou mocí andělů.⁶² V apokalyptické literatuře se běžně objevuje myšlenka, že i soudci budou v obou případech svatí,

⁵⁹ V Novém zákoně se slovo objevuje jen jednou, a to k označení Zhoubce z Exodu (Žd 11,28). Apoštol Pavel používá v 1K 10,10 blízké slovo ὀλοθρευτής (jediný výskyt). Opět je tomu v souvislosti s příběhem z Exodu a trestem nad hřešícím lidem. Podle TDNT V, s. 169–170 zde lze hledat v pozadí nejen Nu 14,2n; 17,6–15, ale i Mdr 18,20–25.

⁶⁰ Srov. např. 1Te 1,10 a Ř 5,9.

⁶¹ Jerome H. Neyrey, *Paul, in Other Words: A Cultural Reading of His Letters*, Louisville: John Knox Press, 1990, s. 89–92.

⁶² Na tomto místě při exkomunikaci Pavel počítá s činností Satana. K roli andělů při posledním soudu a oddělování spravedlivých od hříšníků srov. Mt 13,39.41.49; 16,27; 25,31nn; Mk 13,27; L 12,8–9; Zj 7,1–4. Ve Zjevení stejně jako dalších apokalypsách vystupují jako vykonavatelé soudů Boží andělé (srov. 1Hen 63,1).

a 1K 6,2 naznačuje, že tato představa nebyla cizí ani Pavlovi a Korintským.⁶³ Tímto vším nemá být řečeno, že by se Korintští při vylučování hříšníka vědomě cítili stát v roli soudců při eschatologickém soudu. Věděli však, že jejich čin má význam pro věčný osud dotyčného i jich samých a že souvisí s posledním Božím soudem (v. 5 a 13).

Symbolický svět v 1 Korintským 5

V předchozích řádcích jsem se pokusil alespoň částečně rozplést symboliku 1K 5 a nahlédnout tak do symbolického světa apoštola Pavla. Obrazu světa, který z tohoto zkoumání vyplynul, dominuje představa apokalyptického soudu. Korintští tvoří komunitu zachráněných, kteří po obětování Krista coby pravého velikonočního beránka v předvečer velkého Exodu očekávají Boží záchranu a také Boží soud nad světem. Vyloučení hříšníka, který je takto vydán ven do moci Satana, se na symbolické rovině úzce pojí s tímto konečným soudem. Odkazuje k němu, ztvárňuje jej a předjímá. Nejedná se tedy zřejmě o pozemský soud s procesními náležitostmi, ale o symbolický akt soudu, který odkazuje k dramatu spásy. Pavlovo opatření proto svým významem přesahuje pouhé kázeňské opatření. Představuje symbolické jednání, v němž dané společenství komunikuje a utvrzuje své porozumění sobě a světu.

V průběhu zkoumání se ukazovalo, jak hluboce je myšlení a jednání apoštola pohanů zakořeněno v symbolickém světě Bible a v tradici jejího výkladu. Apoštolovy reakce, jazyk, použité obrazy, vzorce chování, hodnotové soudy – to vše prozrazuje člověka zabydleného v symbolickém světě židovských Písem. Dvojí odkaz na příslušné nařízení Tóry, které celý výklad předjímá i shrnuje (v. 2 a 13), navíc naznačuje, že Pavel požadované řešení chápe jako aplikaci příslušného přikázání Tóry v podmínkách křesťanské komunity. Je otázkou, kolik lidí v korintském společenství dokázalo sledovat souvislosti Pavlových myšlenek. Z jeho argumentace však jasně vyplývá, že autoritativním zdrojem mýtů, symbolů a pojmů, skrze něž měli konvertité rozumět světu, se měla stát a stávala židovská Písma. Právě v situacích podobné té, kterou Pavel řeší zde, si prakticky osvojovali jejich jazyk a příslušné vzorce chování.

⁶³ Srov. Da 7,26–27; 1Hen 38,5; 91,12; 95,3.